

### III. IRODALOMTÖRTÉNET, IRODALOMELMÉLET

JAKAB JUDIT

#### EMLÉKEZET- ÉS IDENTITÁSELMÉLETEK – KÁNON NÉLKÜL

Megrendítő történettel, megrázó mondanivalóval állt elő Csingiz Ajtmatov *Az évszázadnál hosszabb ez a nap* című regényének egy betétjében. Az Ana-Bejit (Anyai Nyugvóhely) elnevezésű temető legendája arról szólt, hogy az ősidőkben a najmán nép egy része elvesztette az *emlékezetét*. Nem önszántukból, az őket leigázó zsuanszuanok elvették foglyaik családi és törzsi emlékeit. Ezek a mankurtnak nevezett foglyok a igen értékesek voltak, mert egyrészt nem vágyódtak el, másrészt a hozzátartozóik sem keresték őket, hiszen csak a hajdani ember bábját kapták volna vissza. A mankurt nem emlékezett, milyen törzsből-nemzetségből való, nem tudta a nevét, nem emlékezett gyerekkorára – „egyszóval nem ismerte fel magában az emberi lényt. Mivel tulajdon énjét nem tudta felfogni, gazdasági szempontból számos értékes tulajdonsággal rendelkezett.”<sup>1</sup>

Az emlékezet és identitás összefüggésének költői megfogalmazása ez a történet, amely egyben azt is sejteti, hogy az emlékezet erőszakos kiszakítása és vele az identitás elvesztése mint cél mélyen beleágyazódik a népek és nemzetek ideológiai, politikai, stratégiai eseményeinek történetébe. Az emlékezet és identitás témája ezért jelentősége, fontossága folytán is megkívánja, hogy tárgyilagosan, perspektivikusan és olykor kontrasztív módon közelítsük meg. Minden értelmezési keretnek – különösen a múltorientáltnak – saját története van, fontos politikai legitimációs és magyarázó eszköz, ezért totális és intenzív ismeretük elengedhetetlen.

A kortárs emlékezzeteóriák közül a legátütőbb erejű Jan Assmann *A kulturális emlékezet* című műve, amely több elméleti szempontot, összefüggést is felvet. A címben jelölt fogalom szigorú módszerrel

---

<sup>1</sup> AJTMATOV, Csingiz: *Az évszázadnál hosszabb ez a nap* /Ford. Rab Zsuzsa. - Bp.: Európa, 1982. - p.: 147.

történő kidolgozottságának, a nietzschei „kicsiny, láthatatlan igazságok” fellelésének, a tudás pontosságának, az érvelést szolgáló anyag sokaságának lenyűgöző élménye mellett azonban apró hiányérzet születik az olvasóban: a „minek az ellenében?” kérdése. Minek az ellenében született a kulturális emlékezet fogalma? És ha már az eredet kérdéskörét tisztáztuk, természetesen merül fel a folytatás gondolata. Milyen – hagyományos értelemben vett – tudománytörténeti és tudománymetodológiai folyamatokon keresztül szilárdult meg az új fogalom olyannyira, hogy napjainkra kialakult elméleti diskurzusként kezelhetjük, sőt filozófiája, elmélete, morfológiája maga is új tudományág, az emlékezettörténet létrejöttét eredményezte.

### A TRADÍCIÓ/HAGYOMÁNY FOGALMA

Jan Assmann könyvében maga is többször rámutat eme „ellenfogalom” létre, a *tradíció* vagy a szinonimaként használatos *hagyomány* fogalmára. Ugyanakkor el is zárkózik Hubert Cancik és Hubert Mohr javaslatától, amely a kollektív emlékezet metaforája helyett a tradíció bevett fogalmát ajánlja, mert ez utóbbi Assmann szerint „megcsonkítja a kulturális fenomenológiát és dinamikát”.<sup>2</sup>

Vele szemben a két – teológiai alapon gondolkodó – szerző élesen elhatárolja egymástól az *emlékezet* (Gedächtnis), a *tradíció* (Tradition) és a *történelmi tudat* (historisches Bewußtsein) fogalmait.

Az emlékezetet szellemi tevékenységnek fogják fel, olyan belső térnek, amelyben az élmények és a tanultak megőrződnek, illetve ezek tartalmaiként. Összességében a biológia és az individuálpaszichológia keretein belül tárgyalják ezt a fogalmat.

A tradíció és a történelmi tudat fogalma társadalmi perspektívát kap a magyarázatukban. Véleményük szerint a tradíció/a hagyomány kifejezésével olyan kommunikációs folyamatot jelölünk, amelyben a csoportok az elődök kulturális rendszerét átveszik és továbbadják az utódoknak. Már náluk felmerül az az – odafigyelésre érdemes – gondolat, hogy nem minden tanulás jelenti egyben a hagyományok elsajátítását. A hagyományozás – lehetőség szerint – személyes kommunikáció; az örökség régi, tehát kipróbált; az örökhagyónak pedig tekintélye van. Az elsajátítás módszere gyakran átfogó szövegek hosszadalmas, kívülről

---

<sup>2</sup>ASSMANN, Jan: A kulturális emlékezet /Ford. Hidas Zoltán). - Bp.: Atlantisz, 1999. - p.: 23.

való megtanulása. Ez a körülmény azonban nem jogosít fel arra, hogy a hagyományt összességében mint emlékezetet (például kulturális) nevezzük meg, mert ez a jelölés a hagyományozás folyamatában a kommunikáció sajátosságait eltörli.

A történelmi tudatot (Wilhelm Dilthey) úgy különböztetik meg a személyes (individuális) emlékezettől, hogy ez utóbbit olyan tartalomnak fogják fel, amelyet az individuum vagy maga élt át, vagy közvetítés útján vált számára bensőségessé. A történelmi tudat a 18-19. századi polgári képzés és (szellem)tudomány terméke. Jellemző rá, hogy a történelmi kereteket rendkívül felnagyítja, erős filozófiai reflexiók által viszonylag kritikus a hagyományhoz, és kevésbé hivatkozik a személyes életre. A korban feltételezték, hogy a történelmi élet sokfélesége megszabadítja az embert önnön dogmatikus korlátaitól. Ez a történelmi relativizálás és esztétizálás többféle társadalmi jelenséggel kapcsolódott össze, például azzal, hogy a nagyvárosokban a tömegek elidegenedtek a hagyományoktól, az ipari forradalom idején népiességrétegek gyökértelenné váltak, valamint a tradicionális ideológiák kritikai megközelítésével is összefüggött. Ezt az elidegenedést a fiatal nemzeti államok részben a történelmi ünnepek bevezetésével és emlékművek felállításával kompenzálták. Cancik és Mohr állásfoglalása szerint a történelmi tudat emlékezésrituáléival együtt a 19. században a német vallástörténethez tartozik; nem szükséges, hogy kollektív (kulturális) emlékezet néven szociológiai vagy kultúrtörténeti univerzálává alakítsuk át.<sup>3</sup>

### **A KOLLEKTÍV EMLÉKEZET FOGALMA**

Az emlékezet tisztán társadalmi keretek közt, az emlékezet kollektív produktumként, a maga társadalmi meghatározottságában a tizenkilencedik század végén, a huszadik század elején került előtérbe. A *kollektív emlékezet* fogalmának első szó szerinti említését Hugo von Hofmannstahl, osztrák drámaíró és esszéistánál találjuk 1902-ből, aki „a kollektív emlékek egymásra rakódó rétegeiről” írt.<sup>4</sup> A fogalom kortárs és

<sup>3</sup>L. bővebben CANCIK, Hubert – MOHR, Hubert: „Erinnerung/Gedächtnis”. In: Handbuch religionwissenschaftlicher Grundbegriffe 2. – Stuttgart: 1990. – p.: 299-323. Itt mondok köszönetet dr. Aszalós Károlynak a szócikk fordításában nyújtott segítségéért.

<sup>4</sup>Idézi SCHIEDER, Theodor: The role of historical consciousness in political action. History and Theory, 1978. 2.

egyben legteljesebb teóriája Maurice Halbwachs szociálpszichológiai műveiben jelenik meg, először a *Les cadres sociaux de la mémoire* (1925) című munkában, majd a szintén alapozó *La mémoire collective*-ben (1968).

A teljesség kedvéért említsük meg, hogy Halbwachs strasbourgi kollégája, Marc Bloch történész is alkalmazta 1925-ben a kollektív emlékezet fogalmát, majd Aby Warburg művészettörténész ugyancsak a társadalmi emlékezet kifejezést használta, amikor a képzőművészeti alkotásokat a történelem ereկletartóiként értelmezte.

A pszichológiában általában Bartlettnek tulajdonítják azt az érdemet, hogy elsőként foglalkozott az emlékezet társadalmi dimenzióival, döntő fontosságot tulajdonítva az egyéni emlékezetben a csoportdinamikának. De felvehetünk az emlékezetkutatók közé két amerikai szociológust is, Charles Horton Cooley-t és George Herbert Meadet, akik elméletet alkottak az emlékezet társadalmi összefüggéseiről, ám elképzeléseiket – különösen Meadéit – általában nem a szociológia, hanem más tudományágak szempontjából tekintik nagy jelentőségűnek.

A klasszikusnak számító európai teoretikusok közül Durkheim csak a megemlékező rítusokról szóló rövid írásában foglalkozik közvetlenül az emlékezettel, és ott is csak a primitív társadalmak egyik jellemzőjeként kezeli.

Az utóbbi évtizedekben mind a nyilvánosságban, mind pedig a szűkebb értelemben vett tudományos diskurzusban egymást érik a társadalmi vagy kollektív emlékezetre történő utalások. Napjaink társadalomkutatói közül Barry Schwartz az 1960-as és 1970-es években föllelhető három, egymáshoz kapcsolódó irányzatnak tulajdonítja a múlt társadalmi konstruáltsága iránti érdeklődés föllélénkülését.

Először: a multikulturalisták a történetírást a kulturális uralom forrásának tartják, és az elnyomott csoportok nevében megkérdőjelezzik az uralkodó történeti narratívákat.

Másodszor: a posztmodern képviselői támadják a lineáris történetiség, az igazság és a merev identitás fogalmi pilléreit, ezáltal növelik az érdeklődést a történelem, az emlékezet és a hatalom közötti összefüggések iránt.

Harmadszor: a hegemoniaelméletek alkotói külön figyelmet fordítanak az emlékezet politikai fölhasználására, külön figyelmet



fordítanak a különböző emlékezetek egymással való szembeállítására, a múlt politikai eszközként való fölhasználására.<sup>5</sup>

A francia történetírásban az 1960-as évek óta uralkodó mentalitástörténet keretein belül követik nyomon az emlékezet problematikáját. Michel Foucault archeológiafelfogása filozófiai alapvetést nyújt a hagyományok deszakralizációjához. A történészek, például Philippe Ariès és Maurice Agulhon a megemlékezés gyakorlatának történetét kezdték el tanulmányozni, melyet a politikai hatalom mechanizmusának tekintettek, és ezzel a történetírásban az ideológiáról a képi megjelenítésre, illetve a jelentésről a manipulációra terelték a figyelmet. Hobsbawm sokat idézett *The Invention of Tradition* (1983) című műve mérföldkőnek számított a deszakralizáció folyamatában, mivel a hagyományokat a politikai hatalom biztosítására szolgáló mesterséges képződményekként írta le. Pierre Nora kísérletét (*Les Lieux de mémoire*; 1992) pedig arra, hogy dokumentálja a francia társadalom összes emlékhelyét, e hagyomány megkoronázásának tartják a francia történetírásban. Nora abból indul ki, hogy míg a premodern társadalmak éltek, „belakták” a múltat, „a kortárs társadalmak elválasztották az emlékezetet a társadalmi reprodukció folytonosságától; az emlékezet ma már csak explicit jeleken múlik, nem hallgatólagos jelentéseken. Manapság az emlékezetet a tapasztalás egyik módjának tekintjük; nincs más lehetőségünk, mint kitalálni és és megjeleníteni azt, amit többé nem tudunk spontán módon megtapasztalni.”<sup>6</sup> Ezért állítja szembe Nora az emlékezet kortárs helyeit a régen volt „milieu”-vel.

### A KOLLEKTÍV EMLÉKEZET ALAPKUTATÁSA

Az emlékezet tárgyalását általában három határterületről való elhatárolódás jellemzi a kortárs diskurzusban: elhatárolódás a filozófia, a pszichológia és a történetírás területeitől.

Mint már utaltunk arra, a téma fogalmi alapjainak tárgyalása a legteljesebben Halbwachs műveiben jelenik meg, aki e hármas elhatárolódás alapjait is megvetette.

---

<sup>5</sup>SCHWARTZ, Barry: Introduction: the expanding past. *Qualitative Sociology*, 1996. 9(3), - p.: 272-282.

<sup>6</sup>OLICK, Jeffrey K. – ROBBINS, Joyce: *A társadalmi emlékezet tanulmányozása: a „kollektív emlékezettől” a mnemonikus gyakorlat történeti szociológiai vizsgálatáig* /Ford. Kulcsár Dalma. Replika, 1999. 37. sz., - p.: 30.

Halbwachs számára, aki Durkheim tanítványa volt, a memória tanulmányozása nem merült ki a szubjektív tudat inherens tulajdonságaira adott filozófiai reflexiókban; az emlékezet számára az egyéni tudatok társadalmi együttműködésének eredménye. Az egyéni tudatok működését a társadalmi megállapodások nem csupán közvetítik, hanem strukturálják is: „Az emberek általában a társadalom keretein belül tesznek szert az emlékeikre. Ugyanígy, társadalmi keretek között idézik föl, ismerik föl, illetve lokalizálják azokat [...]”<sup>7</sup>

Halbwachs azonban nem csupán a filozófián túllépve, hanem a pszichológiával is szembehelyezkedve határozta meg a kollektív emlékezet fogalmát. Elvetette Freud tisztán pszichológiai magyarázatát, és azt állította, hogy az egyén csak a csoport kontextusában képes bármire koherensen és tartósan emlékezni: „[Ezért tehát] nincs értelme azt kutatni, hogy hol tárolja az agyam [az emlékeimet], az elmém melyik zugában őrzöm őket, melyekhez csakis én férhetek hozzá, mivel a kívülvilág segítségével idézem föl őket, és azok a csoportok biztosítják számomra a rekonstruálásukhoz szükséges eszközöket, amelyekhez tartozom [...]”<sup>8</sup>

Halbwachs mindvégig kitartott művei központi tétele, az emlékezet társadalmi meghatározottsága mellett. Olyan fogalmakat alkotott, mint „csoport-” és „nemzetemlékezet”, a kollektívumot pedig meghatározónak, az emlékezet és az emlékezés alanyának minősítette. Ezt később szemére is vetették, mondván, az emlékezés alanya mindig az egyes ember marad, aki persze függ az őt körülvevő társadalmi keretektől. A „meghatározott személy egyéni emlékezete kommunikációs folyamatokban való részvétele révén épül ki. A különféle társadalmi csoportokba való beleszövődés az – a családtól a vallási és nemzeti közösségig –, ami az egyéni emlékezet kiépülését működteti. Az emlékezet kommunikációban él és marad fenn [...]. Az ember kizárólag arra emlékszik, amit kommunikációban közvetít, és amit a kollektív emlékezet vonatkoztatási keretei közé elhelyezni képes.”<sup>9</sup>

Az emlékezet kutatásának harmadik és egyben legvitatottabb határterülete a történetíráshoz kapcsolódik. Halbwachs igen határozottan fogalmaz: a történelem halott emlékezet, olyan múltakat őriz, melyekkel többé nincs „szerves” kapcsolatunk. Halbwachs és követői végső soron

---

<sup>7</sup>HALBWACHS, Maurice: *La Mémoire collective*. - Paris: Presses universitaires de France, 1968. - p.: 32.

<sup>8</sup>Uo. - p.: 38.

<sup>9</sup>ASSMANN J.: i. m. - p.: 37.

megrendítik a történetírás önmagáról alkotott képét, értékelésük szerint nem annyira fontos tudományterület, amelynek episztemológiai igazságértéke is gyanúba keveredik.

„Halbwachs szerint a >történelem< a kollektív emlékezettel pontosan ellentétes módon működik. Emez csakis a hasonlóságot és a folytonosságot tartja szem előtt, míg amaz kizárólag a különbségeket és a folytonosságon esett szakadásokat észleli.”<sup>10</sup> A kollektív emlékezet a múltnak olyan képét tárja közössége elé, amely az azonosságtudatot erősíti, amelyben a közösség mindig magára ismerhet, ezzel szemben a „történelem” épp az ilyen változásmentes korokat burkolja sötétbe, és csak azt hagyja történelmi tényként érvényesülni, ami változást mutat. Másodszor: a csoport emlékezete a saját jelleget hangsúlyozza, az egyéb csoportemlékezetektől való különbségre irányítja a figyelmet, a történelem viszont minden ilyen különbséget elsimít, „és a különböző csoportemlékezetek tartalmazta tényeket egy tökéletesen egynemű történeti térben szervezi újra, amelyben nyoma sincs páratlanságnak, hanem minden mindennel összevethető, minden egyes történet a többihez kapcsolható, főként pedig minden egyformán fontos és jelentős.”<sup>11</sup>

Emlékezet és történelem viszonyát szerinte az egymásra következés jellemzi. Ahol a múltat a közössége többé nem éli természetesen, működésbe lendül a történelem. A történész ott munkálkodik, ahol a múltat már nem „lakják”, ahol elhal a kollektív emlékezet.

Ezt a szellemet követve a történetírás legutóbbi irányzatai felülvizsgálják a történelem és az emlékezet közötti kapcsolatot. Ahogy a történetírás szélesítette a látókörét, ahogyan a politika- és eseménytörténet mellé a társadalmi és kulturális szempontokat is egyre inkább magába foglalta, az emlékezet is egyre fontosabbá vált. Az emlékezet fontosságának hangsúlyozása pedig együtt járt a történetírás objektivitásának megkérdőjelezésével, sőt magát az objektivitás fogalmát is relativizálták. A posztmodern követői – így Hayden White és Paul Veyne – egyenesen kétségbe vonják a hivatásos történetírás állítólagos igazságtartalmát azáltal, hogy nem fogadják el a tudás és az értelmezés közötti különbségtételt. A filozófusok hatásosan érvelnek amellett, hogy a történetírás legalább annyi „igazságot” konstruál, mint amennyit fölfed. A történetet a jelenben írják meghatározott céllal, a források kiválasztása

---

<sup>10</sup>Uo. – p.: 43.

<sup>11</sup>Uo. – p.: 44.



és értelmezése pedig mindig önkényes. Ha a tapasztalat ráadásul mindig narratív keretbe ágyazva és azon keresztül érzékelhető, akkor nincs elsődleges, közvetlen tapasztalat, melyet föl lehetne fejteni. Az ilyen magyarázatokban a történelem és az emlékezet közötti megkülönböztetés inkább a tudomány hatalmi pozícióján, semmint episztemológiai előnyén alapszik. Peter Burke a történelmet egyenesen társadalmi emlékezetnek nevezi, mely összefoglalja a szelekció és az értelmezés összetett folyamatát. Jan Assmann szerint az emlékezettörténet a kulturális emlékezet történetét kutatja. „Ebben az értelemben az emlékezettörténetet mint történelemre alkalmazott recepcióelméletet is meg lehetne határozni. [...] Az emlékezettörténetet nem a múlt mint olyan érdekli, hanem csak úgy, ahogy emlékeznek rá. [...] Az emlékezettörténeti kutatás célja nem az, hogy a hagyomány esetleges igazságait megtalálja, hanem hogy ezeket a hagyományokat magukat is a kollektív, illetőleg kulturális emlékezet jelenségeiként tanulmányozza. [...] Egy emlék igazsága nem annyira tényszerűségén, mint inkább aktualitásán alapul.”<sup>12</sup>

### **A KULTURÁLIS EMLÉKEZET FOGALMA**

Mivel néhány szerző a durkheimi kollektivisták felhangját véli kihallani Halbwachs munkáiból, inkább más kifejezéseket részesítenek előnyben. Marita Sturkin a „kulturális emlékezetet” úgy határozta meg, mint „a formális történelmi beszédfolyam járt útjain kívüli közös emlékezetet, melyet mégis átítatnak a kulturális jelentések”. Fentress és Wickham „társadalmi emlékezetről” beszél „kollektív emlékezet” helyett. Jeffrey K. Olick és Daniel Levy „a múlt képeiről” ír, melyek a „a politikai és kulturális arculat” részei.

Halbwachs elgondolásait Jan Assmann viszi tovább, aki szintén megpróbálja átfogni az emlékezet problematikáját. Az alapgondolatokat – a múlt társadalmi keretek közt való létét; az emlékezet a szocializálódás folyamán tapad az emberhez, valamint azt, hogy az emlékezet kommunikációban él – átveszi Assmann is, de tovább is fejleszti a gondolatkört.

Az emlékezet négy módja között tesz különbséget:

---

<sup>12</sup> ASSMANN, Jan: Mózes, az egyiptomi /Ford. Gulyás András. - Bp.: Osiris, 2003. – p.: 24-25.



1. mimetikus emlékezet, amelyen a múlt gyakorlati tudásának átadását érti (mindennapi cselekvés, szokások és az erkölcsök jelentős része);

2. anyagi emlékezet, amely a tárgyakban foglalt történelmet jelenti (köznapi és személyes eszközök, ágy, szék, asztal, étkezés, ruházat, szerszámok, házak, falvak, városok, utak, járművek);

3. kommunikatív emlékezet, amelyen a beszédben és a kommunikációban hordott emlékezetet érti;

4. kulturális emlékezet, amely kimondottan az emlékezet hagyományozását, a múltbeli jelentések átadását öleli fel.

A négy terület össze is függ egymással: az első három többé-kevésbé törésmentesen vezet át a kulturális emlékezet területére, amikor célszerűségi jelentésükhöz értelmi jelentőség is társul. Ekkor a kulturális értelem hagyományozási és megjelenítési formáiként vizsgálhatók, s mint ilyenek a kulturális emlékezet szférájába tartoznak.

Assmann a kollektív emlékezetet további formákra bontja: a kommunikatív és a kulturális emlékezet formáira.

„A kommunikatív emlékezet a közelmúltra vonatkozó emlékeket öleli fel. Olyan emlékekről van szó, amelyekben az ember a kortársaival osztozik. Jellemző példa a nemzedéki emlékezet. Az emlékezetnek ez a válfaja történetileg tapad a csoporthoz; az idők során keletkezik, és idővel – pontosabban hordozóival – elenyészik. Ha megtestesítői kihalnak, újabb nemzedéki emlékezetnek adja át a helyét. Ennek az emlékezési térnek, amelyet a mindenki számára személy szerint adott és kommunikációban közvetített tapasztalás alakít ki, [...] három-négy nemzedék felel meg.”<sup>13</sup> Ez a tapasztalat a tárgya az „Oral History”-nak, amely nem történeti forrásokra, bevett írásos dokumentumokra támaszkodik, hanem szóbeli megkérdezéssel tesz szert emlékekre.

A kollektív emlékezeten belül az emlékezés két *modusa* is elkülöníthető: az egyik az ősi eredetre vonatkozó *megalapozó emlékezés*, a másik a saját tapasztalatokhoz, a közelmúlthoz kötődő *biografikus emlékezés*. A megalapozó emlékezésmód még az írástalan társadalmakban nyelvi vagy egyéb természetű maradandóan tárgyiasított alakzatokkal dolgozik. A biografikus emlékezés viszont még írásos társadalmakban is társas interakcióra épül.

„A kulturális emlékezet a múlt szilárd pontjaira irányul. Benne sem képes megőrződni a múlt mint olyan. A múlt itt szimbolikus alakzatokká alvad, ezekbe kapaszkodik az emlékezés. [...] A kulturális

<sup>13</sup> ASSMANN, J.: A kulturális ... i. m. - p.: 51.

emlékezet szempontjából csak az emlékezetes, nem a tényleges történelem számít. Úgy is mondhatnánk, hogy a kulturális emlékezet a tényszerű múltat emlékezetes múlttá s így mítosszá alakítja. [...] A történelem az emlékezés által válik mítosszá. Nem elvalótlanodik, hanem éppen ellenkezőleg, így válik csak valósággá, lankadatlan normatív és formatív erővé.”<sup>14</sup>

Tulajdonképpen öröndetes tény, hogy a múltról való gondolkodás elnyerte méltó helyét az értelmiségi köztudatban, hiszen Magyarországon még a közelmúltban is az általános műveltségi szint alatti vagy tudatosan az alá süllyedt „vezetők” a múlttal szakítani akartak. Így a múlthoz fűződő viszonyunk hangsúlyozásának is örülni kell.

Az igazán nagy kérdés, a hagyomány fogalmának felülírása a kulturális emlékezetével. A *hagyomány* fogalma (‘valamely kultúra jeleinek és jelrendszereinek összessége’) jobban őrzi, erősebben rámutat a tárgyi elemek (építészet, vizuális jelek, háziipar, különféle iparágak és szakmák, mesterségek, a népi gyógymódok, táncok, öltözetek, a magánélet szokásainak tárgyai) létére, mint az *emlékezet* fogalma, amelynek tárgyalásakor ugyan Assmann megemlíti a mimetikus és a tárgyi emlékezet területét, de a továbbiakban nem dolgozza ki. Ugyanez a helyzet a mozdulatokkal, a gesztusokkal, az érzelmek kifejeződésével, a hanghordozással, de még talán a hangképzéssel is. Pedig a szokások (vagy használjuk a ki nem fejtett mimetikus emlékezet fogalmát) átadása/átvétele is döntő fontosságú. Csingiz Ajtmatov már említett művében egy mankurt rabtól mindent elvettek, elvették az emlékezetét, de nyilazásban megnyilvánuló tehetségét nem felejtette el. Valami mégis maradt az önazonosságból.

„A mankurt elsápadt [...], fekete arca hamuszürkére vált. Behúzta a nyakát, a sapkájához kapott, és vadállattekintettel lesett körül.

– De hát ne félj! Itt van, fogd! – Az öregebbik zsuanszuan íjat meg nyilakat adott kezébe.

–No, célozz! – A fiatalabbik magasra hajította a kalapját.

A nyíl átfúródott a kalapon. – Nézd csak! – ámult el a kalap gazdája. – A kezében megmaradt az emlékezet!”<sup>15</sup>

---

<sup>14</sup>Uo. – p.: 53.

<sup>15</sup>AJTMATOV, Cs.: i. m. – p.: 165.

## EMLÉKEZET ÉS IDENTITÁS ÖSSZEKAPCSOLÓDÁSA

Általában Erik Eriksonnak (1959) tulajdonítják az elsőséget abban, hogy bevezette az identitás fogalmát az élet során végbemenő pszichológiai fejlődés leírásában: számára a személyes identitás – időszakonként bekövetkező válságai ellenére – még az időben változatlan önazonosságot jelentette.

Az identitáselméletekben bekövetkezett narratív fordulat azonban relativizálja az identitás lényegének keresését, inkább az identitásképzés módjára helyezi át a magyarázatok alapvető szempontját. Hall így ír: „A [személyes vagy kollektív] identitások nevek, melyekkel azt jelöljük, milyennek tűnünk vagy tüntetjük föl magunkat a múlt narratíváiban.”<sup>16</sup> A pszichológiában is legavantgárdabbnak számító *narratív identitás* elméletében újszerű szempont is felmerül, a jelzős szerkezet gyakran folyamatkategóriaként használatos: „az identitások projektek és gyakorlatok, tervszerű cselekvéssorok, és nem tulajdonságok.”<sup>17</sup> A narratív identitás fogalmának alaposabb tárgyalására később visszatérek.

A fogalmat több elméletalkotó társadalomtudós kiterjesztette a társadalom szintjére is. Hangsúlyozzák azt a – régről ismert – gondolatot, hogy a történelmi identitás birtoklása egyet jelent a társadalmi identitás birtoklásával, illetve társadalmi identitásunk megfogalmazása csak szilárd történelmi alapokkal érvényes. Hobsbawm (1972) megfogalmazásában: „Egy emberi közösséghez tartozni annyi, mint meghatározni az embernek a saját (a közösség) múltjához való viszonyulásának módját.”<sup>18</sup> Bellah és szerzőtársai sokat idézett gondolata szerint: „A közösségeknek [...] van történelmük – bizonyos értelemben a múltjukból állnak –, ezért egy igazi közösség >az emlékezet közössége<, mely nem felejt el a múltját. Annak érdekében, hogy a közösség ne felejtse el a múltját, a közösség újra és újra elmeséli a történetét, az őt alkotó narratívát.”<sup>19</sup> A múlt az egyén és a közösség identitásának központi jelentőségű és inherens része – a történetiség e gondolatának reneszánsza a posztmodern filozófiában is megjelenik, de az aktuális hatalmi, politikai küzdelmek is erősítik a történelmi tudat és történeti tudatosság felvetését.

---

<sup>16</sup>Idézi OLICK, J. K. – ROBBINS, J.: A társadalmi emlékezet ... i. m. – p.: 31.

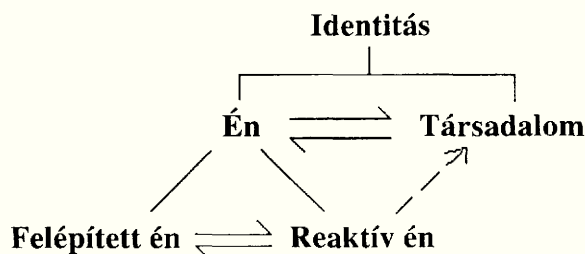
<sup>17</sup>Uo.

<sup>18</sup>Uo.

<sup>19</sup>Uo.

A 20. századi filozófia egyik alapkérdése az én integritása. Az én relativizálódása negatív hangsúllyal, válságtünetként értelmezhető, de előfordul, hogy egyes kutatók úgy üdvözlik mint olyan próbálkozást, amely megszabadítja az embert az „esszenciálisan s máshonnan kapott identitástól” és elvezeti „a megszabadulás ígérétét tartalmazó, reflektáltabb azonosság irányába”.<sup>20</sup> Pléh Csaba szerint a 20. századi folyamatokban az én dekonstruálása valamilyen „első fokozat” a folytatáshoz, az én újrakonstruálásához. Az én konstruálásának legismertebb megoldásai az interakcióból indulnak ki.

Mead tudat-elképzelése<sup>21</sup> magába foglalja nemcsak az egyéni kívüli tárgyak tudatát, hanem az öntudatét is. Ez vezet át az *identitás*, illetve az *én* fogalmához. Mead értelmezésében az egyénnek akkor és azért van identitása, ha és amennyiben képes tárggyá tenni magát és tudatosítani a saját jelentést. Ebben az identitáselméletben helye van az individualitásnak is oly módon, hogy az *én*-t két részre bontja. A *felépített én* társadalmi eredetű, a *reaktív én* az individuum individuális része. Ez utóbbi képes az egyén csoportját is befolyásolni, s megváltoztatni az általános másik szerepét.



A kollektivistista identitáselméletekhez képest Mead számol az egyéni teljesítményekkel, a szimbolikus interakciók során létesülő tudattal, az öntudatos alany keletkezésével. Kevésbé hangsúlyos, de említést érdemel Mead azon megfigyelése, amelynek értelmében az én-

<sup>20</sup> PLÉH Csaba: Interakciós és narratív identitás. In: uő: A természet és a lélek. Bp.: Osiris, 2003. – p.: 244.

<sup>21</sup> George Herbert Mead elméletét összefoglalja PREGLAU, Max In: Szociológielmélet /Szerk. Julius Morel et al. /Ford. Berényi Gábor. - Bp.: Osiris, 2003.- p.: 67–68.

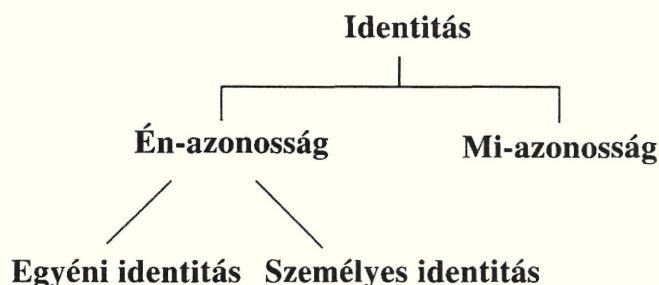


identitás valamilyen transzcendens hivatkozásból vagy egy jövőbeli, ésszerűbb társadalom remélt elismeréséből is erőt meríthet. Az identitás – véleménye szerint is – állandó folyamat, amelyben a felépített én és a reaktív én állandó kölcsönhatásban áll egymással. Az én két részének összefüggésével, az oda-visszacsatolások mozgása révén megy végbe a közvetítés az emberen belül egyén és csoportja között. Az ily módon létező én a külső társadalommal is kölcsönhatásban áll: az én a társadalom tagjává válik úgy, hogy interiorizálja a csoportja, tágabb értelemben társadalma szervezett magatartásformáit. De Mead fontosnak tartja a fordított, az egyénből a társadalomra irányuló befolyásolást is: az én képes megváltoztatni az általános másik magatartását, s így hozzájárulni a társadalmi változásokhoz, a társadalom továbbfejlődéséhez.

Jan Assmann elődei eredményeit, a Durkheim-iskola és Mead fogalomrendszerét ötvözi. Úgy definiálja az identitást, mint az önmagunkról kialakított tudattalan kép tudatosulását. Ez mind az egyéni, mind a kollektív élet tekintetében igaz.

Az identitás általában vett fogalmát felosztja Én- és Mi-azonosságra, majd az Énen belül további különbséget tesz *egyéni* és *személyes* identitás között. Ez a felosztás, illetve a hozzájuk kapcsolt tartalmak emlékeztetnek Mead identitásfogalmának részeire.

Visszatérve Assmann gondolatmenetéhez, számára az egyéni identitás az egyén tudatában kiépült és megtartott kép az őt mindenki mástól megkülönböztető vonásokkal, „a hús-vér test vezérfonala mentén kifejlődött tudat”. Ezzel szemben a személyes identitás az egyén minden olyan szerepének, tulajdonságának és képességének foglalata, melyek a társadalomba tagolódása révén hárulnak rá. Az Én-azonosság mindkét vetülete „szociogén” és kulturálisan meghatározott.



(Ennyiben különbözik is Mead felfogásától, aki valamivel több egyéni akaratot és döntést hagy meg a „reaktív én” számára, bár ez a „reaktív én” is függ a társadalomtól.) Mindenfajta identitás, így az Én-azonosság is, társadalmi konstrukció lévén, kulturális identitás.

Assmann így Én- és Mi-azonosság különbségét nem abban látja, hogy az első természetszerű, nyilvánvaló, a második pedig kulturális konstrukció. Tagadja a „természetadta” identitás lehetőségét. A különbség abban rejlik, hogy a kollektív identitás nem a hús-vér szubsztrátum evidenciájával jellemezhető. A kollektív identitás szimbolikusan alakul ki, nem kézzelfogható valóság, hanem metafora.

„*Kollektív identitáson* [itt és az idézetben belül: kiemelés az eredetiben], vagyis *Mi-azonosságon* azt a képet értjük, amelyet egy csoport önmagáról fest, s amellyel a tagok azonosulnak. A kollektív identitás *azonosulás* kérdése a részt vevő egyének részéről: >önmagában< nem létezik, hanem mindig csak annyiban, amennyiben egyesek hitet tesznek mellette. Ereje attól függ, mennyire él elevenen a csoporttagok tudatában, mennyire képes motiválni a gondolkodásukat és a cselekvésüket.”<sup>22</sup>

Ez a „kollektív identitás”-fogalom nem eléggé kielégítő Assmann számára. Szemantikailag felidézi a társadalmi hovatartozás jelentését, de a tudatosság mint identitásképző tényező hiányzik a fogalom tartalmi köréből. Assmann vitázik a Durkheim-iskolával, elveti a kollektív identitás mechanikus felfogását, illetve a „*collective*” jelző mechanikus alkalmazását. Megpróbálja kikerülni azt a csapdát, amelyet Marc Bloch is Durkheim szemére vetett 1925-ben, mondván, hogy Durkheim nem mutat rá a kollektív identitás fikcionális és metaforikus jellegére. Jan Assmann ezért bevezeti helyette a *kulturális identitás* fogalmát. „Értelmezésünkben a kollektív identitás nem más, mint tudatosult társadalmi hovatartozás. A kulturális identitás eszerint nem egyéb, mint tudatos részvétel valamilyen kultúrában, egy adott kultúra megvallása.”<sup>23</sup> Assmann szerint a magától értetődő hovatartozás helyett a tudatosítás vagy a tudatosulás eredményezheti a hovatartozást, amely „Mi-azonosság”-gá fokozódhat.

<sup>22</sup> ASSMANN, J.: A kulturális .... i. m. – p.: 131.

<sup>23</sup> Uo. – p.: 133.

Assmann további állítása, hogy a személyes és az egyéni identitás szintén tudatosulással születik és fejlődik. Elfogadja, hogy az egyén egy eleve adott társadalmi és kulturális alakulatba születik bele, majd Mead elmélete alapján – a személyes identitás olymód alakul ki, hogy az egyén „szignifikánsan másokkal” és az általuk róla visszavetített képpel azonosul – megerősíti, hogy önmagunk megtapasztalása mindig közvetett, csak másoké közvetlen. Az önmagunkkal való érintkezés a másokkal való érintkezés. Önmagunkra, vagyis személyes identitásra csak kommunikációban és interakcióban tehetünk szert.

„Ahhoz, hogy az ember személyes identitást alakíthasson ki a másokkal való érintkezésben, közös >szimbolikus értelemvilágban< kell velük élnie. Ez azonban nem szükségképpen jelenti azt, hogy a közösködés máris (kollektív) identitást teremtsen. Ilyesmire csak akkor kerül sor, ha a közös vonás tudatossá válik, és az is marad.”<sup>24</sup>

A szociális eredetű identitásrekonstrukciók közül a legfrissebbek az interakció helyett az elbeszélésre helyezik a hangsúlyt. Az 1990-es évek elején született, a második felében elterjedt a narratív identitás fogalmának használata, amelyet általában „*identitásteremtő narratív folyamat*”-ként szokás értelmezni. „Tehát a narráció [...] olyan történetmondás, amely valaminek/valakinek az identitását, azonosságát teremti meg.”<sup>25</sup>

Az én kialakulásában eszerint nem egyszerűen az interakciók vagy a társadalmi reprezentációk játszanak szerepet, hanem az én úgy alakul, „hogy a magunknak mondott történetekből mintegy megkreáljuk a szerzőt, mint ezek azonosságának és folytonosságának hordozóját. [...] Maga az én is egy elbeszélések során megkonstruált lágy entitás lesz. Ugyanazt tesszük magunkkal, mondja Dennett, mint a világ eseményeivel. Mindenből elbeszélést csinálunk, eközben megkonstruáljuk, mint egy fikciót (narratív súlypontot), magát az író is.”<sup>26</sup>

A minőségjelzős, egyben antropomorfizáló tropikus szerkezet, amelyben szoros szintaktikai kapcsolatba kerül egymással szöveg és azonosság fogalma, nyelvileg egyben ellentmondásosságot is kifejez. „Norman Holland a következőket írja: Gondolhatunk [...] az *identitásra*

<sup>24</sup>Uo. – p.: 134.

<sup>25</sup>ODORICS Ferenc: A narratív identitás tropológiája. In: A narratív identitás kérdései a társadalomtudományokban

/Szerk. Rákai Orsolya, Z. Kovács Zoltán. - Bp.: Gondolat Kiadói Kör – Szeged, Pompeji Alapítvány, 2003. – p.: 69.

<sup>26</sup>PLÉH Cs.: i. m. – p.: 251.

mint az azonosság és a folytonosság kizárólagos kifejezőire; ehhez képest a szöveg és az én különbséget vagy változást mutatnak. [...] Az *identitás* az azonosság, a folytonosság és az egység számait hozza működésbe, a *szöveg* pedig a különbség, a változás és az én számait.”<sup>27</sup> Ez az ellentmondásosság, amelyet az oximoron is érzékeltet, a szubjektumelméletek olvasatában is felbukkan: „Az identitás, a szubjektivitás tehát nem más, mint szubjektum-pozíciók hálója, mátrixa, melyben a különböző pozíciók nem feltétlenül állnak összhangban egymással, hanem akár ellentmondás is feszülhet közöttük”<sup>28</sup> Tulajdonképpen a narratív megoldások nem is igénylik az esszencialista elvárásokat: „azonosságaink nem valami belső, megkérdőjelezhetetlen lényegből fakadnak.”<sup>29</sup> Mint amikor egy politikus – érzékelve közönsége milyenségét – a közeghez alkalmazkodik, és hétköznapi vagy szakszerűbb nyelvezeten kezd el beszélni, emocionális vagy tudományosabb énjét húzza elő, mellébeszél vagy feltár.

Általánosságban elmondható, hogy a narratív identitás fogalma kétségtelenül alapvető identitásteremtő módszert emel ki, de ez a létesülési mód nem mindenható érvényű. Jan Assmann maga is előszeretettel hangsúlyozza a beszéd és a kommunikáció szerepét az identitás felépítésében, de kizárólagos természetűvé ő sem teszi. Ezt támasztja alá az a fentebb már hangoztatott tény, hogy ő maga számol a mimetikus és a tárgyi emlékezet létével.

A narratív identitás nyelvi-retorikai konstrukcióként erősen fikcionális természetű: a világot kizárólag nyelvi világgként, a létet kizárólag nyelvi létként tételezi fel. Elmondom magam valamilyennek, és olyan vagyok/leszek. Elmondódom, és olyan vagyok/leszek.

Az identitás folyamatkategóriaként való értelmezése elfedi az eredménykategóriák egyértelműségét és teleologikus jellegét is. Hátterében nagyon érezhetően az a tapasztalat munkálkodik, amely kiindulópontja egyes jelenkori filozófiai elméleteknek: a szubjektum azonosságvesztésének, az énfogalom felbomlásának tapasztalata.

Ennek az álláspontnak mond ellent egy kortárs teológiai munka episztemológiai része, amelyet olvasva az a benyomásunk támad, hogy a vertikális dimenzióban történő korszerű gondolkodás új szempontokkal gazdagíthatja az identitás kutatási területét. E szerint a nézet szerint az identitás komplex lelki jelenség, szemben a „narratív identitás”-felfogás

<sup>27</sup>ODORICS F.: i. m. – p.: 70.

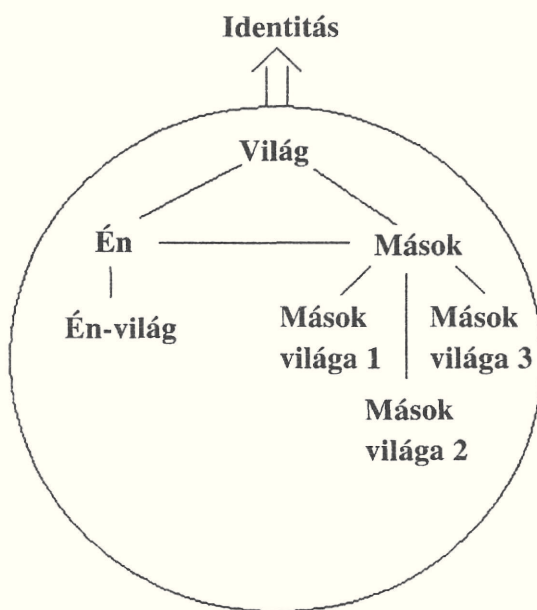
<sup>28</sup>Uo. – p.: 71.

<sup>29</sup>PLÉH Cs.: i. m. – p.: 252.



reduktív beállítódásával, és az akaratot is mint identitásformáló tényezőt említi.

Bolberitz Pál elméletében az „én” fogalmát nem strukturálja, „csak” alkalmazza. Az „én” itt is meghatározott, a rajtam kívül létező *másokkal* való kapcsolatában alakul. A mások tőle különböző, de vele mégis azonos természetű emberek, személyek. Ezeknek az embereknek a tudati világa, magatartása hasonlít az „én”-éhez. Az „én” az azonosság és különbözőség (közöstermészetűség és személyes individualitás) feszültségében alakul ki. A másokkal való találkozás teszi lehetővé, hogy kialakuljon az „én” saját külön kis önálló világa, és fokozatosan azt veszi észre, hogy akikkel kapcsolatot létesít, szintén a saját „világ”-ukkal rendelkeznek. „A kapcsolatteremtés azért lehetséges, mert összeköti őket a „világ”, mely objektív adottságként (akár mint „anyagi” környezet, akár mint szellemi felépítmény, kultúra, civilizáció, politika, világnézet, vallás stb.) körülveszi őket, és hasonlóvá formálja tudatukat.



>Világban való létünk< megtapasztalása tehát nem csupán azt jelenti, hogy >én< vagyok a magam világának középpontja, hanem azt is, hogy képes vagyok felfedezni a rajtam kívül álló dolgokat, személyeket, azt a >közös világot<, mely körül fog bennünket, és épp ennek a

pluridimenzionális világnak a horizontjában reflektálok a magam világban való létére<sup>30</sup>.

Az identitásfogalom szempontjából a legfontosabb az „én világom” elképzelés bevezetése. Ennek a világnak én vagyok a középpontja, ez a világ egyben megismerési és akarati törekvésem horizontja is. A valóság teljességét is ezen a horizonton belül észlelem. „Az ún. >én világom<-ban való létem az elidegeníthetetlen egység-totalitás, mely minden tapasztalásom letagadhatatlan alapját képezi. [...]

A tudatomban >tükröződő< világ egy tárgyi és objektív adottság vetülete, mely mint számomra létező valóság totalitása körülvesz, és mindenestül átölel engem. [...] A felnőtt ember >világban való létében< három mozzanatot különböztet meg: a környezetet (Umwelt), az életteret (Lebenswelt) és a világmindenséget (Weltall-universum).<sup>31</sup> Ez utóbbi három fogalom a személyes identitás kialakításának determináló erőiként is felfogható. Bolberitz Pál énfogalmában a szubjektív-alanyi lét sajátos minőségére irányuló megismerési és akarati törekvés hangsúlyozása az újszerű.

A szociológiai ihletésű identitáselméletekben közös vonás, hogy az „én” fogalmának kidolgozására teszik a hangsúlyt, de a determináns, a determináló erejű „mi” fogalma kissé elmosódik. Megjelenik csoportként (Durkheim), megjelenik társadalomként (Mead), és az alábbiakban látni fogjuk, hány fogalmi körrel azonosítják, milyen irányba tájékozódnak még a kutatók. Összefügg ez azzal az alapkérdéssel, hogy hogyan teszünk szert személyes és társadalmi identitásunkra.

Halbwachs a család szerepét kutatja a múlt megkonstruálásának módjában, Zerubavel Eviatar pedig a „mnemonikus közösségeket”, amelyek a „mnemonikus szocializációt” biztosítják. Arra hívja fel a figyelmet, hogy az egyén képes átélni olyan eseményeket is, amelyeket a csoport vagy közösség, amelyhez tartozunk, élt át az időben sokkal korábban.

Tapasztalatközösséget hoz létre a generáció is. A társadalmi és politikai események a jelentősebb, közösen átélt élmények segítségével alakítják a kollektív identitást. Nem véletlenül terjedt el Európában a nemzedék fogalma éppen az első világháborút követően. Az individuális arcú kollektív szellemiség a legpontosabban a nemzedék organikus, totalizáló jellegű fogalmával ragadható meg. Schuman és Scott a

<sup>30</sup>BOLBERITZ Pál: A keresztény bölcselet alapjai. - Bp.: Jel Könyvkiadó, 2002. - p.: 434-435.

<sup>31</sup>Uo. - p.: 434.

nyolcvanas évek végén arra a felismerésre jutottak, hogy a serdülőkor és a fiatal felnőttkor elsődleges jelentőségű a nemzedékek politikai emlékezetében rögzítésében. Korábban Shils a *Tradition* (1981) című munkájában rámutatott, hogy a fiatal generáció mindig a szülei ellenében határozza meg önmagát, így a múlthoz való viszonya is más.

Identitást és közösséget hoz létre a vallási tudat, sőt az identifikáció szempontjából a legkimunkáltabb keretekkel rendelkezik. Helye, tere, liturgiája, kidolgozott mozdulatai, gesztusai, kegytárgyai, szent öltözékei, liturgikus szövegei, énekei, illetve a szent helyeken átnyúló civil szerveződései összetéveszthetetlenek és stabil pontot nyújtanak az egyén számára. Vanyó László az Eucharisziáról gondolkodva azt mutatja be, hogy az emlékezés hogyan válik a vallási közösség építőjévé: „Az Eucharisztia végzése Krisztus parancsának teljesítését jelentette, ugyanakkor benne látták a keresztyének az egyház létének alapját és végső értelmét, mert olyan liturgikus cselekménynek tekintették, mely a jelen egyházát Krisztus kereszttáldozatával és második eljövételével kapcsolta össze. Ha az eucharisziát az egység kötelékének nevezték, akkor nemcsak a hívők egymás közötti egységére gondoltak, hanem azon túl az egész egyház Istennel megvalósuló közösségére is.”<sup>32</sup>

A kollektív identitás gyakorlása a nemzetállami keretek között tűnik a legstabilabbnak, a nemzetállam minden belső megosztottsága (vallási, etnikai, regionális, műveltségbeli, lelki intelligencia eltérései stb.) ellenére is. A nemzeti identitásokat különböző mnemonikus helyek és gyakorlatok segítségével hozzák létre és tartják fenn.

Fentebb már utaltunk arra a gondolatra, hogy bár a társadalmi valóság felépítésének legkifinomultabb eszköze a beszéd, a kollektív identitás kifejeződése nem kizárólagosan nyelvi természetű. Ez utóbbi gondolat alátámasztására hozza fel példának Jan Assmann az árucseré és a rokonsági szabályok kulturális és társadalmi jelentőségét. A társadalmi hovatartozás tudata egy közös szimbólumrendszer használatával is kifejeződik: „...nem csupán szavakról, mondatokról és szövegekről van szó, hanem rítusokról és táncokról, mintázatokról és díszítményekről, viseletekről és tetoválásokról, ételekről-italokról, emlékművekről, képekről, tájegységekről, útjelzőkről, mezsgyékről. Bármiből lehet jel az összetartozás kódolására. Nem maga az eszköz a döntő, hanem a szimbolikus rendeltetés és a jelstruktúra.”<sup>33</sup>

<sup>32</sup>VANYÓ László: Az Eucharisztia az egyházatyák teológiájában.

[http://web.axelero.hu/kesz/jel/03\\_10/eucharisztia.html](http://web.axelero.hu/kesz/jel/03_10/eucharisztia.html)

<sup>33</sup>ASSMANN, J.: A kulturális ... i. m. – p.: 138.

Mivel szellemi és tárgyi örökségünk bármely része szolgálhat mnemonikus célokat, ezért a társadalomtudósok a kollektív identitás kiépülésének és reprodukálásának ezernyi változatát vizsgálják. A megemlékezések, a centenáriumi, a bicentenáriumi ünnepek, a milleniumok, a ruházat, a nyelv és más szimbolikus formák mind jelzésértékűek az emlékezet és az identitás összekapcsolódásának szempontjából. Vizsgálják a nemzeti himnuszok és a nemzeti hősök kollektív identításban betöltött szerepét, és külön felhívják a figyelmet a nemzeti mitológiákra és a hozzájuk kapcsolódó földrajzi helyekre. Több kutató azt taglalja, hogy a városok formája, mely megőrökíti a múltat, valójában az identitás leképezése. A múzeumokat és a világkiállításokat mint a nemzeti identitások artikulálására szolgáló helyeket definiálják újabb keletűen, a gyűjtést pedig mint mnemonikus gyakorlatot. Ugyanígy az emlékezet gyakorlatának fogják fel a politikai beszédeket. A kilencvenes években folytatott vizsgálatok úgy fogják fel a tömegkommunikációt, mint amely elektronikus emlékműveket hoz létre, ennek szellemében kutatják a hír szerepét is a kollektív emlékezet formálásában. A filmek és a nemzeti identitás összefüggéseit taglaló szakirodalom pedig szintén igen terjedelmes.

Az emlékezet és az identitás közötti kapcsolatról folytatott vita egyik különösen élénk területe az örökségkutatás. Az örökségként, a „*patrimoine*”-ként számon tartott helyszínek rendkívül hasznosak a nemzet történetiségének hangsúlyozásában, különösen Nagy-Britanniában. Valójában éppen ebben az országban, ahol igen gazdag a tárgyi örökség, és amely hagyományosan ápolja is azt, vált igen túlfűtötté az örökségről szóló vita. Összehasonlítva a Nagy-Britanniában és az Egyesült Államokban folytatott örökségvitákat, azt látjuk, hogy az USA-ban – demokratikusabb felfogásban – a múltba a széles társadalmi rétegek tárgyi örökségét is bevonják.

Sok jelentős esettanulmány<sup>34</sup> az emlékezet és az egyes nemzeti identitások közötti kapcsolatról „szakadékhangsúlyúan” szól. Feltűnő, hogy a nemzeti történelmi események pozitív, építő, példaértékű tartalmait kevésbé vizsgálják, inkább a traumára, a történelem negatív aspektusaira esik a hangsúly. Rousso és Maier azt vizsgálják, hogy Franciaország és Németország hogyan néz szembe második világháborús örökségével. Roniger és Nino arra kíváncsiak, hogy Chile, Uruguay és Argentína hogyan szembesül az emberi jogok megsértésének emlékezetével. Aguilar a spanyol polgárháború problematikus

<sup>34</sup>OLICK, J. K. – ROBBINS, J.: A társadalmi ... i. m. – p.: 33-34.



örökségének a későbbi rezsimekre gyakorolt hatását tárgyalja. A *Representations* című folyóirat különszáma Greenblatt, Rév és Starn szerkesztésében mutatja be Kelet-Európának az 1989-et megelőző történelme fölötti vívódását. Watson egy kötetet (*Memory. History and Opposition Under State Socialism*; 1994) szerkesztett, amely az államszocializmus ideje alatti emlékezetet vizsgálja, többen arról tudósítanak, hogyan számoltak el közép-kelet-európai országok kommunista múltjukkal 1989 után.

A nemzeti identitások persze nem az egyedüli identitásformák, a személyes mellett a helyi és regionális emlékezet és identitás is igen fontos. Herzfeld például az etnográfia segítségével elemzi a helyi és a nemzeti emlékezet viszonyának alakulását egy görög városban. A magyar könyvkiadásban a 1990-es években ugrásszerűen megnőtt a helytörténeti kiadványok száma, ebben a jelenségben is a helyi emlékezet súlyának növekedését üdvözölhetjük. A nagy történelmi és politikai események kisemberi elbeszéléseiben („visszaemlékezések, magánnapló, krónika”) is ugyanez a jelenség testesül meg.

Az emlékezetkutatások áttekintése során a legszembeötlőbb jelenségnek a „theoria” és a „praxis”, a teoretikus és a gyakorlati kutatások ellentmondásba kerülését tarthatjuk. Miközben az elméletek egyre inkább a narrativitás, a szóban hagyományozódás, a beszédben élő örökség fogalmára, definiálására helyezik a hangsúlyt, aközben a politika kulturális szakemberei a gyakorlatban lázas sietséggel gyűjtik a tárgyi örökséget.

Akár az emlékezet, akár az identitás kérdéskörét vizsgáljuk, el kell ismernünk, sok rendszer él egymás mellett. Egyetlen elmélet világnívvá tágítása, azaz antropológiai magyarázatként való elfogadása – ráadásul miközben „egynemű történeti teret” (Jan Assmann) feltételezünk – lehetséges, de a tudomány politikai érdekeltiségének gyanúja ekkor mindig felmerül.

**IRODALOMJEGYZÉK**

- AJTMATOV, Csingiz: Az évszázadnál hosszabb ez a nap /Ford. Rab Zsuzsa. - Bp.: Európa Könyvkiadó, 1982.
- ASSMANN, Jan: A kulturális emlékezet /Ford. Hidas Zoltán. - Bp.: Atlantisz, 1999.
- ASSMANN, Jan: Mózes, az egyiptomi /Ford. Gulyás András. - Bp.: Osiris, 2003.
- BOLBERITZ Pál: A keresztény bölcselet alapjai. - Bp.: Jel Könyvkiadó, 2002.
- CANCIK, Hubert – Mohr, Hubert: „Erinnerung/Gedächtnis”. In: Handbuch religionswissenschaftlicher Grundbegriffe 2. - Stuttgart: 1990. 299–323.
- HALBWACHS, Maurice: La Mémoire collective. – Paris: Presses universitaires de France, 1968.
- ODORICS FERENC: A narratív identitás tropológiája. In: A narratív identitás kérdései a társadalomtudományokban /Szerk. Rákai Orsolya, Z. Kovács Zoltán. - Bp.: Gondolat, Kiadói Kör – Szeged, Pompeji Alapítvány, 2003. – p.: 69–77.
- OLICK, Jeffrey K.–ROBBINS, Joyce: A társadalmi emlékezet tanulmányozása a mnemonikus gyakorlat történeti szociológiai vizsgálataig /Ford. Kulcsár Dalma. Replika, 1999. 37, - p.: 19–38.
- PLÉH Csaba: Interakciós és narratív identitás. In: uő: A természet és a lélek. - Bp.: Osiris, 2003. – p.: 244–253.
- PREGLAU, Max: Szimbolikus interakcionizmus – George Herbert Mead. In: Szociológiaelmélet /Szerk. Julius Morel et al. /Ford. Berényi Gábor. - Bp.: Osiris, 2003. – p.: 67–79.

SCHIEDER, Theodor: The role consciousness in political action. History and Theory, 1978. – p.: 111-118.

SCHWARTZ, Barry: Introduction: the expanding past. Qualitative Sociology, 1996, 9(3). – p.: 272-282.

### SUMMARY

The essay discusses two elements (memory and identity) of the close of the millennium's cultural theory of thinking, their context and connection. The author collected sociological and socialpsychological theories which elaborate and/or maintain the new, sociological apprehension of these concepts referring to their theological and individual psychological usage.

### ZUSAMMENFASSUNG

Der Essays befaßt sich mit den zwei Grundbegriffen des kulturtheoretischen Denkens des ausgehenden Jahrtausends; mit der Erinnerung und der Identität. Die Autorin sammelte solche soziologische und sozialpsychologische Theorien zusammen, die zur Ausbildung einer neuen, soziologischen Interpretation dieser Begriffe beigetragen haben und / oder sie ermöglichen und versucht auch auf den theologischen und individualpsychologischen Aspekt dieser hinzuweisen.